Zum Kampf um das Apostolikum

Hermann Cremer

Zum

Kampf um das Apostolikum.

Eine Streitschrift

wider

D. Harnack

von

D. Hermann Cremer,
ord. Prof. d. Theol. an der Universität Greifswald.

Dritte Auflage.



Berlin.
Verlag von Wiegandt & Grieben.

1893.

I.

In dem gegenwärtigen Streite um das apostolische Glaubensbekenntnis handelt es sich weder um neue Ergebnisse, noch überhaupt um Ergebnisse historischer Forschung.

Die Forschungen und Untersuchungen D. Harnacks haben, wie er selbst bereitwillig anerkennt, den von den streng confessionell gerichteten Theologen Caspari und von Zezschwitz gewonnenen Ergebnissen nichts wesentlich neues hinzugefügt. In der Darstellung dieser Ergebnisse in seiner jüngst erschienenen Schrift: „Das apostolische Glaubensbekenntnis; ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort", hätte freilich D. Harnack unbeschadet der Correctheit manches anders formulieren dürfen. So zunächst den Satz, daß die römische Kirche „zur Sicherstellung des Wortlautes ihres Bekenntnisses die Legende von dem apostolischen Ursprung des Symbols erzeugt" habe. Richtiger wäre gewesen: gepflegt habe, denn Legenden werden nicht absichtsvoll erzeugt. Sie bilden sich im Zusammenhange gewisser Vorstellungen und werden dann zur Stütze derselben verwertet, indem sie sich zugleich bereichern. Wenn ein dreigliederiges Taufbekenntnis bis an oder in die apostolische Zeit zurückreicht, und wenn die Kirche Roms, dem Zuge

römischen Wesens folgend — ganz wie bei den germanischen Völkern —, alles feierliche bedeutungsvolle Handeln nicht bloß in feste Formen, sondern auch Formeln faßte, ohne deren Anwendung die Handlung nicht vollständig, ihre Giltigkeit daher fraglich war, so ergab sich wie von selbst sowohl die Legende, daß mit der Sache auch die Formel sich auf die Apostel zurückführe, als auch der immer reichere Ausbau dieser Legende und ihre Verwertung zu bestimmten Zwecken. Darum ist auch diese Legende für den Geschichtsforscher nicht bedeutungslos, sondern stellt ihm die bestimmte Aufgabe, zu untersuchen, ob ein analoges dreigliederiges Taufbekenntnis bis in die apostolische Zeit zurückverfolgt werden könne, als dessen bereicherte Ausgestaltung dann unser Bekenntnis erscheint. Außerdem aber hätte auch nicht übergangen werden sollen, daß neben dieser Legende auch richtigere Vorstellungen sogar bei denselben Schriftstellern sich finden, wie z. B. bei Augustin im Eingang seines sermo de symb. ad Catechum.: ista verba quae audistis per divinas scripturas sparsa sunt, sed inde collecta et ad unum redacta, „jene Worte — nämlich des Symbols —, welche ihr gehört habt, finden sich durch die göttlichen Schriften hindurch zerstreut, sind aber von dorther gesammelt und in eins gebracht".

Ferner dürfte auch der Satz eine andere Fassung erheischen: „Man darf es als ein gesichertes Ergebnis der Forschung bezeichnen: das alte römische Symbol — nämlich in der unten zur Sprache kommenden kürzeren Fassung — ist um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden". Dies „entstanden" geht über das Maß der zulässigen Genauigkeit in der Formulierung der Ergebnisse wissen-

schaftlicher Forschung hinaus. Ueber den Zeitpunkt der Entstehung dieser Formel vermögen wir bislang nichts zu sagen. Es läßt sich nur mit einiger Sicherheit feststellen, wann sie schon vorhanden gewesen ist, nämlich zunächst um die Mitte des 2. Jahrhunderts, denn Tertullian kennt das Taufbekenntnis als regula fidei una omnino, sola immobilis et irreformabilis, als welche es ihm doch schon bei seiner eigenen Taufe überliefert worden ist, und Irenäus sieht in der Glaubensregel, die er den Haeretikern entgegenhält, den Ausdruck der von den Aposteln und ihren Jüngern (man denke an sein Verhältnis zu Polykarp!) empfangenen Überlieferung. Wenn nun auch er dieselbe bei seiner Taufe empfangen hat und sich in diesem zu seinem Christenstande gehörigen Besitz — denn ohne denselben konnte man sich keinen Christenstand denken — in Einklang gewußt hat mit Polykarp, so werden wir dadurch noch viel weiter zurückgewiesen, als bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts, ja auch noch weiter, als Harnack selbst schon in seinem Artikel „Apostolisches Symbolum" in der protestantischen Realencyklopädie zugegeben, wo es heißt: „somit kann das kürzere römische Symbol, die Grundlage des Apostolicums, bis an die Grenze des ersten Drittels des 2. Jahrhunderts zurückverfolgt werden, und es ist kein Grund vorhanden, daß es um jene Zeit auch nur irgendwie anders gelautet hat, als wir es im Psalterium Aethelstani*) jetzt noch lesen." Ja dort geht Harnack noch

*) „Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen (παντοκράτορα); und an Christum Jesum, seinen eingebornen Sohn, unsren Herrn, den aus dem heiligen Geist und Maria der Jungfrau gebornen, den unter Pontius Pilatus gekreuzigten und begrabenen,

weiter — und ich wüßte, nicht, daß seitdem irgend etwas beigebracht wäre, was diese Annahme zu erschüttern geeignet wäre, — wenn er sagt: „endlich legen, von den ignatianischen Briefen abgesehen, nicht wenige Stellen in den nachapostolischen und den jüngeren neutestamentlichen Schriften die Vermutung nahe, daß den Verfassern derselben bereits ein expliziertes Taufbekenntnis bekannt gewesen sei." Ist ihnen aber ein solches bekannt gewesen, so wird D. Harnack, auch bei seiner Vermutung in Betreff der Abfassungszeit dieser Schriften, geneigt sein müssen, das Vorhandensein eines solchen Bekenntnisses auch schon jenseits der Grenze des ersten Drittels des 2. Jahrhunderts, ja wohl schon angesichts der sogen. Taufformel im Ev. Matthäi um das Ende des 1. Jahrhunderts nicht für unmöglich zu halten. Dieses Ergebnis besagt einerseits weniger, als Harnack behauptet, wenn er die Entstehung des Symbols in der Mitte des 2. Jahrh. konstatieren zu können glaubt, andrerseits aber bedeutend mehr, denn je weiter rückwärts das Vorhandensein mit Wahrscheinlichkeit verfolgt werden kann, desto weiter zurück muß die Entstehung liegen.

Hier ist nun ein anderer Punkt von Wichtigkeit, der meines Erachtens in der jüngsten Schrift D. H.'s ebenfalls einen anderen Ausdruck hätte finden dürfen. Das zuletzt gesagte gilt nämlich bezüglich des römischen Symbols nur

---

am dritten Tage von den Toten auferstandenen, gen Himmel (in die Himmel) aufgefahrenen; zur Rechten des Vaters sitzenden, von wo er komt zum richten Lebendige und Tote; und an den heiligen Geist, eine heilige Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches. Amen." Auch Loofs nimmt an, daß dieses Bekenntnis bereits um 120 in einzelnen Gemeinden in Gebrauch, also doch schon vorhanden gewesen sei.

insofern, als dasselbe zusammenhängt mit dem Taufbekenntnis oder den Taufbekenntnissen der orientalischen Kirchen. Nun sagt D. Harnack: „Das römische Symbol „ist in Rom selbst abgefaßt worden (wenn es aus der „orientalischen Kirche nach Rom gebracht worden wäre, „müßten sich sicherere Spuren desselben im Orient finden, „als wir kennen; es ist nicht einmal das gewiß, daß es „ein ähnliches oder überhaupt ein ausgeführtes und „fixiertes Taufbekenntnis im 2. Jahrhundert im Orient „gegeben hat; doch waren die orientalischen Glaubens„regeln dem römischen Symbol sehr verwandt) und hat „dort zunächst nicht als „apostolisch" im strengen Sinn „gegolten." In seinem Artikel in der protestantischen Realencyklopädie heißt es dagegen: „Die Verhältnisse, wie sie „im Orient bis zum Ablauf des 4. Jahrhunderts bestanden „haben, erschweren den Versuch, den Grundtypus der „morgenländischen Symbole allgemeingiltig zu charakte„risieren. Dennoch läßt sich behaupten: 1) daß auch allen „orientalischen Symbolen gemeinsam ein Archetypus zu „Grunde liegt; 2) daß dieser Archetypus im Umfange und „der Anordnung der Glieder sich wesentlich mit dem „kürzeren römischen Symbol deckt;*) 3) daß er im einzelnen „sehr charakteristisch von jenem abweicht. Somit läßt „sich schon für den heute zu erreichenden Ausgangs„punkt ein morgenländischer und abendländischer „Symboltypus nachweisen; beide aber sind als „Zwillingsgestalten zu betrachten." Daß dies mehr ist, als D. Harnack in seiner jüngsten Schrift sagt, liegt

*) Siehe oben die Uebersetzung aus dem Psalt. Aethelst.

klar zu Tage. Daß aber irgend ein Grund von irgend Jemandem geltend gemacht worden sei, der diese Ausführungen zu entkräften geeignet wäre, ist nicht bekannt geworden. Im Gegenteil hat W. Bornemann in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 3, 1, S. 1 ff. aus Justins Schriften das mutmaßliche Taufsymbol desselben so reconstruiert, daß diese Annahme Harnacks dadurch nur bestätigt wird.*) Ist aber diese enge Verwandtschaft des morgenländischen und abendländischen Urtypus des Symbols nicht zu leugnen, so sind sie beide aus einer Wurzel erwachsen, und daß diese dann bis in die Zeit zurückgeht, welcher die sogenannte Taufformel bei Matthäus angehört, liegt auf der Hand. Dies aber ist von bedeutendem Gewicht für die Frage, ob das Taufbekenntnis mit der urchristlichen Verkündigung stimme bezw. nach seinem wesentlichen Inhalt und namentlich nach seinen drei Gliedern zurückreiche bis in die apostolische Zeit.

Wenn weiter Harnack darauf aufmerksam macht, daß das altrömische Symbol dem Gegensatz zwischen Orthodoxie und Arianismus gegenüber neutral sei, um zu erklären, weshalb die römische Kirche sich entschlossen habe, im Gegensatz zu den arianischen Ostgoten ihr uraltes Symbol aufzugeben und dafür das nicänische (constantinopolitanische)

*) Dasselbe würde nach Bornemann lauten: „Wir glauben an Gott den Vater und Herrn aller Dinge; und an unsern Herrn Jesum Christum, seinen erstgebornen Sohn, den (nach des Vaters Willen) durch eine Jungfrau geborenen und ein leidensfähiger Mensch gewordenen, und unter Pontius Pilatus gekreuzigten und gestorbenen und von den Toten auferstandenen und in den Himmel hinaufgegangenen und mit Herrlichkeit wiederum kommen werdenden (Richter aller Menschen); und an den heiligen prophetischen Geist.“

zu brauchen, so wäre es gut gewesen, daran zu erinnern, daß noch Ambrosius in seiner explanatio symboli gerade im Interesse seiner antiarianischen Polemik sich wiederholt und energisch gegen alle antihäretischen Zusätze zum Symbol, wie sie die morgenländischen Kirchen liebten, verwahrt. Denn gerade mit diesen stets auf die jedesmalige Gegenwart berechneten Zusätzen hatte die Kirche sehr üble Erfahrungen gemacht, indem das gegen den einen Gegner gemünzte Schlagwort einem neuen Gegner zur Stütze dienen konnte. Es war kein Fortschritt, das alte Symbol durch das nicänische zu ersetzen. Der Takt, den bis dahin die römische Kirche in Bewahrung ihres alten Symbols bewiesen, war ein um so richtigerer, als dasselbe in seiner Objectivität und der Coordination seiner drei Artikel auf die Dauer berechnet war und mehr leistete, als das auf einen augenblicklichen Dienst berechnete nicäno-constantinopolitanische Bekenntnis. Im übrigen ist nicht zu vergessen, daß die römische Form mit ihrem „ich glaube“ anstatt der griechischen „wir glauben“ das Bekenntnis als Taufbekenntnis kennzeichnete, während die griechische Form als Form des Gemeindebekenntnisses unwillkürlich zu zeitgemäßen Zusätzen gegenüber den Häretikern aufforderte.

Auch dies dürfte nicht unter den Titel eines Ergebnisses historischer Forschung befaßt werden können, daß in dem Symbol der heilige Geist nicht als Person, sondern als Kraft und Gabe aufgefaßt sei. „Man kann nicht nachweisen,“ sagt D. Harnack, „daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts der heilige Geist als Person geglaubt worden ist. Diese Vorstellung ist eine bedeutend spätere, die noch um die Mitte des 4. Jahrhunderts den meisten Christen

unbekannt gewesen ist.“ Ob dieser Satz in dieser Bestimmtheit angesichts der montanistischen Streitigkeiten haltbar ist, mag hier dahingestellt bleiben. Allein da die alte Kirche in dem Symbol den unwandelbaren Inhalt der apostolischen Verkündigung im Lapidarstil monumentaler Form hat bewahren wollen, so kommt es auch gar nicht darauf an, welches Maß von Verständnis sie ihrerseits damit verbunden hat. Wir würden sonst auch den Artikel von der Vergebung der Sünden nicht im apostolischen Sinne, sondern in dem höchst unzulänglichen Maße des Verständnisses fassen müssen, welches die alte Kirche davon besaß. Wir wissen aber — und das ist nur zu begreiflich —, wie sehr die alte Kirche an dem Verständnis der apostolischen Verkündigung hat buchstabieren müssen, und können uns einigermaßen vorstellig machen, wie ganz anders die Dinge liegen würden, wenn Israel das Evangelium aufgenommen hätte und sein Hüter und Vertreter für die Heidenwelt geworden wäre, der die in Israel vorhandenen Vorbedingungen für das Verständnis fehlten. Dann würde auch wahrscheinlich der Artikel von der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht so lange unter dem Scheffel gestanden haben. Daß aber die apostolische Verkündigung nichts von dem wisse, was die alte Kirche später Hypostase und wir Persönlichkeit des heiligen Geistes nennen, kann nicht bloß angesichts des „anderen Parakleten“ im johanneischen Evangelium, sondern auch angesichts der paulinischen Briefe nicht behauptet werden. Oder wagen wir zu sagen, weil der Begriff der Persönlichkeit uns nicht begegne, fehle auch die Sache? Jakobi hat seiner Zeit zuerst von der Persönlichkeit Gottes

geredet und seitdem rechnen Theologie und Philosophie mit diesem Begriff. Ist deshalb auch die Sache früher unbekannt gewesen? Die Dreigliederigkeit aber der sogenannten Taufformel bei Matthäus, welche den denkbar kürzesten Ausdruck und darum die Grundlage — und vielleicht ist es nicht zu viel gesagt, die Quelle — des Symbols in seinen beiden Urtypen bildet, das „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes" weist auf eine Coordination hin, welche mit der Art, wie Paulus vom heiligen Geiste redet, ebenso übereinstimmt, wie mit den Aussagen des johanneischen Evangeliums vom Parakleten. Je unverkennbarer aber die Thatsache ist, daß die gesammte Heidenkirche von Anfang an trotz des ihr eignen Mangels an Verständnis sich unwillkürlich am meisten der paulinischen Verkündigung unterstellt, an ihr ihre Sprache und ihr Denken gebildet hat, desto mehr sind wir auch für das Verständnis dessen, was sie sich im Symbol bewahrt hat, nicht an sie, sondern an Paulus gewiesen. Das aber soll noch erst bewiesen werden, daß Paulus den heiligen Geist sich nur als unpersönliche Kraft gedacht habe. Eben darum ist es aber auch in Rücksicht auf bekannte Erscheinungen in der neutestamentlichen Gräcität nicht richtig, wenn Harnack das et in spiritum sanctum oder *καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον* des 3. Artikels wegen des im griechischen fehlenden Artikels übersetzt: „und an heiligen Geist". Oder soll man etwa die in den Acta Barnabae p. 74 enthaltene Taufformel *εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος* auch übersetzen: „auf (den) Namen Vaters, Sohnes und heiligen Geistes"? Wir müssen, um den Sinn zu treffen, der Art unserer deutschen Sprache

gemäß den Artikel setzen. Aus demselben Grunde aber, aus dem wir so übersetzen müssen — nämlich um der apostolischen Verkündigung gerecht zu werden, welche das Symbol überliefern will und soll —, müssen wir es sofort weiter als einen gesunden, der orientalischen Kirche verloren gegangenen Takt der occidentalischen Kirche anerkennen, daß sie schon vor Augustin und von da ab immer entschiedener das folgende Glied von der Kirche nicht in derselben Weise, nämlich durch die Präposition, mit dem credo verbunden wissen wollte, wie das Bekenntnis zum heiligen Geiste, so daß wir übersetzen müssen: „eine heilige Kirche". Wie weit zurück die Klarheit hierüber in der occidentalischen Kirche reicht, läßt sich nicht feststellen. Daß sie nicht immer vorhanden gewesen ist, ist sicher, ebenso sicher aber, daß die schon vor Augustin einsetzende Correctur des Verständnisses nichts neues brachte, sondern nur Altes erneuerte.

Es verhält sich hiermit gerade so, wie mit dem Vaternamen Gottes, in Betreff dessen Harnack es als um so willkommner bezeichnet, daß er sich in dem Symbol findet, als man in den gleichzeitigen kirchlichen Schriften das volle evangelische Verständnis nicht mehr finde und auch „der Verfasser" (!) des Symbols selbst ihn wahrscheinlich nicht nach Matth. 11, 25 ff., Röm. 8, 15 und wie Luther gedeutet habe. Wenn irgend etwas, so gehört der Vatername Gottes zu den Urbestandteilen des christlichen Glaubens und Bekenntnisses. Ohne denselben läßt sich christlicher Glaube gar nicht denken. Das Verständnis desselben aber, wie es in der für alle Zeiten grundlegenden Verkündigung Christi und der Apostel enthalten ist, finden

wir thatsächlich namentlich in orientalischen Bekenntnissen nicht wieder und dürfen diesen Mangel auch für die occidentalische Kirche ohne weiteres zugeben, wenn es auch immerhin in der christlichen Gemeinde nicht an „Stillen im Lande" gefehlt haben wird, die ihn verstanden. Fehlt es doch auch heute noch der Theologie in weitem Umfange an diesem Verständnis. Wenn aber Harnack in diesem Falle auf das apostolische Verständnis zurückgehen will und anerkennt, daß das Bekenntnis wirklich troß mangelhaften zeitgenössischen Verständnisses reproduciert, was urchristlicher Glaube ist, so ist das eine Inconsequenz, welche Harnack begeht, aber eine Inconsequenz, die wir hier dankbar verzeichnen.

Lehrreich für die Frage, wie weit das zeitgenössische Verständnis der einzelnen Aussagen unsres Symbolums maßgebend sein dürfe für das Verständnis ihres wirklichen Inhaltes, ist — und damit komme ich zu einem anderen Punkte der Ergebnisse Harnacks, dem ich eine vorsichtigere Fassung gewünscht hätte — die Bedeutung des spätesten Zusatzes, der communio sanctorum im dritten Artikel. Wir verdanken Caspari den Nachweis, daß Faustus von Reji (in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts) derjenige ist, der zuerst uns den 3. Artikel in der Fassung überliefert hat, in welcher sich der Ausdruck sanctorum communionem hinter sanctam ecclesiam catholicam findet. Faustus macht diese von ihm in dem Bekenntnis vorgefundenen Worte den Gegnern des Märtyrer- und Heiligen-Cultus gegenüber geltend und versteht sie demgemäß wahrscheinlich im Sinne von „Gemeinschaft mit den Heiligen bezw. Märtyrern." Seine Worte nötigen zu dem Schluß, daß

auch die von ihm bekämpften, noch nicht außerhalb der Kirche stehenden Gegner diese Worte in dem Taufbekenntnis gehabt haben. Demgemäß werden wir bei Faustus nur eine Anwendung, nicht eine allgemeine Deutung dieser Worte haben. Also fragt sich nur, ob und in welchem Sinne wir im sonstigen kirchlichen Sprachgebrauch dem Ausdruck communio sanctorum begegnen. Denn seine Aufnahme in das Bekenntnis setzt eine gewisse Geläufigkeit desselben im kirchlichen Leben voraus. Nun ist er aber in den bis jetzt zugänglichen Denkmalen der Vergangenheit so selten, daß daraus mit Sicherheit das Verständnis nicht erschlossen werden kann. Meine eigenen Vermutungen auszusprechen, ist hier nicht der Ort. Nach von Zezschwitz soll Augustin als der Schöpfer dieses Begriffs anzusehen sein, der in den donatistischen Streitigkeiten zuerst auftritt. Augustin aber will damit den Begriff der Kirche geben, während er ein anderes Mal als congregatio sanctorum die himmlische Gemeinde bezeichnet. Von Zezschwitz hat es wahrscheinlich zu machen versucht, daß diese Worte gleichzeitig und in innerem Zusammenhange mit dem descensus ad inferna in den Text des Symbols gekommen seien und als Gegenstück derselben die obere Gemeinde, insbesondere die aus dem Hades befreiten Patriarchen meinen. Indes — wie auch die oben angeführte Thatsache ergiebt, daß die Gegner des Faustus dieselben Worte bekennen — fest stand der Begriff nicht, und Caspari seinerseits hat es wahrscheinlich gemacht, daß Nicetas von Romantiana oder von Aquileja in seiner ebenfalls aus dem 5. Jahrhundert stammenden explanatio symboli habita ad competentes

dieselben Worte im Symbol hat, dann aber sie als Begriff der Kirche faßt.*)

Demgemäß ist es nicht angezeigt, mit H. unmittelbar nach Feststellung der Wahrscheinlichkeit, daß diese Worte „Gemeinschaft mit den Märtyrern und den besonders Heiligen" bedeuten sollen, mit solcher Bestimmtheit fortzufahren: „sie waren also ursprünglich keine Explication des Ausdrucks heilige katholische Kirche, sondern eine Fortsetzung desselben." Die Worte meinen in beiderlei Sinn etwas unbedingt richtiges und durch die Schrift bezeugtes — vgl. Luc. 16, 9; Hbr. 11, 40; 12, 1. 23 u. a. —, wenn sie auch von etlichen, wie Faustus, vielleicht sogar von der Mehrzahl falsch angewendet wurden, und darum bedarf es nicht, wie H. meint, einer Umdeutung, um sie in dem Symbol belassen zu können, sondern nur desjenigen Verständnisses, welches für alle Aussagen desselben nach Augustins oben angeführtem Ausspruch über die Entstehung und den Willen des Symbols maßgebend ist, nämlich welches uns die neutestamentlichen Schriften an die Hand geben.

Dasselbe gilt für den gleichzeitig in das Bekenntnis gekommenen Passus von der sogen. Höllenfahrt, descensus ad inferna. Die alte Kirche hat mit der Aufnahme dieses Zusatzes nichts anderes gethan, als einer im N. T.

*) Die Worte lauten nach von Zezschwitz, Katechetik, 2, 1, 120: ecclesia quid aliud quam sanctorum omnium congregatio? Ab exordio enim saeculi sive patriarchae . . . sive prophetae sive apostoli sive martyres sive ceteri justi . . . una ecclesia sunt, quia una fide et conversatione sanctificati . . . ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum. Man sieht, wie beides ineinander spielt, der Begriff der Kirche und die Rücksicht auf die obere Gemeinde.

bezeugten Thatsache einen Ausdruck gegeben, welcher in seiner objectiven, rein geschichtlichen Fassung ebenso sehr dem energischen Willen der römischen Kirche entspricht, alle lehrhaft gehaltenen antihäretischen (theologischen) Zusätze von diesem Symbol auszuschließen, als in seinem Lapidarstil allen übrigen Aussagen vollkommen ebenbürtig ist. Was die alte Kirche sich bei dieser Aussage gedacht hat, ob sie mehr an Eph. 4, 8—10; Col. 2, 15 oder wie Rufinus daneben auch an 1. Petr. 3, 19. 20; 4, 6 gedacht hat, interessiert die Dogmengeschichte, uns aber nur insoweit, als wir bei jedem Punkte des Bekenntnisses unterscheiden müssen zwischen der damit beabsichtigten Reproduction apostolischer Bezeugung von Thatsachen und thatsächlichem Sachverhalt einerseits und dem in der damaligen Christenheit vorhandenem Verständnis andrerseits. Was aber das deutsche Wort Hölle betrifft, so ist bekannt, daß es noch im 14. Jahrhundert den Ort der Toten (die Wohnung der Todesgöttin Hel), nicht der Verdammten bezeichnet.

Bezeichnend für das Bestreben, nur Thatsachen und Thatsächliches in der einfachsten und damit zugleich bestimmtesten Weise zum Ausdruck zu bringen, ist, daß die afrikanische Fassung des 3. Artikels, welche sich deutlich als von dem damaligen besonderen antihäretischen Interesse beeinflußt zu erkennen giebt, — nämlich: „ich glaube an den heiligen Geist, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ewiges Leben durch die heilige Kirche“ schlechterdings nirgend sonstwo Aufnahme gefunden hat.

Hatten wir es zuletzt mit den beiden jüngsten Zusätzen zum Symbol zu thun und mit der Abwehr der Forderung und Behauptung, dieselben im zeitgenössischen Sinn ver-

stehen zu müssen und nur auf dem Wege der Umdeutung in dem Symbol belassen zu können, so scheint ein anderer Bestandteil doch etwas wie Umdeutung gebieterisch zu fordern, denn der gewählte Ausdruck als solcher deckt sich nicht bloß entschieden nicht mit der apostolischen, speziell paulinischen Verkündigung, sondern steht rein formell betrachtet in Widerspruch mit derselben. Dies ist der Ausdruck: „Auferstehung des Fleisches", einer der ältesten Bestandteile des Symbols, der abgesehen von der Form „Auferstehung der Toten" in einigen Bekenntnisformeln der morgenländischen Kirche und der gnostischen Valentinianer nur zweimal eine kleine Veränderung aufweist, indem Nicetas carnis meae „meines Fleisches", Rufin und die mozarabische Liturgie hujus carnis resurrectionem, „dieses Fleisches Auferstehung" haben. (Die Angabe, daß viele Zeugnisse der älteren Zeit statt Auferstehung des Fleisches „Auferstehung" oder „ewiges Leben" bieten, ist nicht correct.) Die Abweichung dieses Artikels von dem apostolischen Zeugnis (vgl. 1. Cor. 15, 50 ff.) nötigt zu der Frage, ob die Kirche sich dadurch in Widerspruch hat setzen wollen mit der apostolischen Predigt, oder ob sie unbewußt sich in solchem Widerspruch befunden hat. Es wäre ja von der höchsten Bedeutung für den Wert bezw. Unwert des Symbols, wenn sich dies ergäbe. Nun erkennt aber Harnack selbst an, daß nicht bloß solche Absicht nicht vorgelegen habe, sondern im Gegenteil die Absicht bestanden habe, die Auferstehung der Toten so zu behaupten, wie sie im N. T. bezeugt wird, und daß die Kirche im Kampfe mit dem Gnosticismus auf diesem Ausdruck bestanden habe, „um nicht die Auferstehung überhaupt zu verlieren." So

haben wir hier allerdings einen ungeschickten Ausdruck für das, was unabweisbarer Bestandteil der apostolischen Verkündigung ist, aber in diesem Ausdruck zugleich den entschiedenen Willen, jeder Verflüchtigung und Umdeutung des apostolischen Zeugnisses vorzubeugen.

Der Wortlaut des Symbols in der ältesten uns aufbehaltenen Form ist oben gegeben. Die Erweiterungen in der jetzt gebrauchten, zuerst durch Faustus von Reji uns erhaltenen Form sind bekannt. Daß die Zusätze „niedergefahren zur Unterwelt (Totenreich, Hades)" und „Gemeinschaft der Heiligen" der apostolischen Verkündigung nicht entsprechen, hat Harnack nicht bewiesen und nicht beweisen können. Daß der Zusatz zum ersten Artikel „Schöpfer Himmels und der Erden", die Zusätze zum zweiten Artikel „gelitten, gestorben", die noch übrigen zum dritten Artikel „katholisch" zu „Kirche" (im ursprünglichen Sinne von der Gesammtkirche im Unterschiede von der Einzelgemeinde, also schon den Begriff der communio sanctorum anbahnend) und „ewiges Leben" durchaus der apostolischen Verkündigung entsprechen, liegt auf der Hand. Allein in seiner Kritik des Symbols beschäftigt sich D. Harnack noch mit zwei Stücken desselben, in welchen es nach den Ergebnissen historisch-kritischer Forschung mit der urchristlichen Verkündigung nicht übereinstimmen soll und die deshalb schon hier, wo wir es mit diesen Ergebnissen zu thun haben, zur Sprache gebracht werden müssen. Zunächst die besondere Hervorhebung der Himmelfahrt. Daß dieselbe im Ev. Matthäi nicht erwähnt ist, und der Abschnitt Marc. 16, 9 ff., in welchem sie V. 19. 20 berichtet wird, der „textgeschichtlichen Forschung" als späterer Zusatz —

richtiger wohl Ersatz eines verloren gegangenen Schlusses — gilt, ist bekannt. Ob daraus gegen die Geschichtlichkeit des Berichts argumentiert werden kann, ist sehr die Frage. Denn daß auch der Schluß des Lukasevangeliums ein späterer Zusatz sei, hat bis jetzt die Textgeschichte nicht bewiesen. Im Gegenteil sagt noch Weiß in seiner Einleitung in das N. T.: „Der Abschluß mit den letzten Aufträgen Jesu an die Apostel und seinem Scheiden (24, 44—53) rührt jedenfalls von der Hand des Evangelisten her." (Ich vermute, daß Harnack etwas anderes im Sinne hat, als textgeschichtliche Forschung, nämlich Quellenforschung. Oder sollte es sich um eine neue, bisher nicht bekannt gegebene Entdeckung auf dem Gebiete der Textbezeugung handeln?) Daß die Himmelfahrt im ersten Corintherbrief (15, 3 ff.) nicht erwähnt ist, würde nur dann etwas bedeuten, wenn der Apostel, der von der Auferstehung handeln wollte, sie dort hätte berücksichtigen müssen oder auch nur können. Daß er aber den, der auferstanden und den Jüngern erschienen ist, als den nunmehr zur Rechten Gottes Erhöhten weiß, schließt die Entrückung des durch die Auferstehung in das Leben und zu den Seinen zurückgekehrten ein, und daß diese Entrückung identisch sein soll mit der Auferstehung, ist nicht Ergebnis historischer Forschung, sondern eine Hypothese, welche in principieller Beurteilung und Kritik der Thatsachen der Geschichte Jesu ihre Wurzel hat. Daß die Entscheidung dieser Principienfrage nicht mit den Mitteln historischer Forschung herbeigeführt werden kann, wird uns hernach noch beschäftigen. Daß im Barnabasbrief Auferstehung und Himmelfahrt auf einen Tag, und zwar den Sonntag,

verlegt seien, würde, wenn dies unzweifelhaft die Meinung der Stelle 15, 9 wäre, eine absolut vereinzelte Annahme des Verf. sein, gegen welche geltend gemacht werden muß, daß nirgend im kirchlichen Altertum der Sonntag zugleich als Feier der Himmelfahrt erscheint. Geschichtlichen Wert hat diese Notiz eben wegen ihrer Verbindung mit der Sonntagsfeier nicht einmal als Ueberbleibsel einer abweichenden Tradition. Ebenso wenig oder noch geringerer Wert kommt der Thatsache zu, daß „andere alte Zeugnisse gar 18 Monate zwischen Auferstehung und Himmelfahrt setzen“, eine Mitteilung, welche wie nur eine die Unkundigen zu verblüffen im Stande ist. Allein Harnack hat es unterlassen, dasjenige mitzuteilen, was den Wert dieser Notiz zur Genüge charakterisirt, nämlich daß sie gnostischen Kreisen entstammt und mit gnostischen Speculationen über die Äonenreihen zusammenhängt (Iren. adv. haer. I, 8, 2; 30, 14). Demgemäß ist sie nicht wertvoller, als der im J. 1819 von Jak. Andr. Brennecke geführte „biblische Beweis, daß Jesus nach seiner Auferstehung noch 27 Jahre leibhaftig auf Erden gelebt und zum Wohle der Menschheit in der Stille fortgewirkt habe,“ welcher seiner Zeit eine ziemlich umfangreiche Literatur hervorgerufen hat. Aus all diesem, sowie daraus, daß in den Briefen des Clemens, Ignatius, Polykarp, im Hirten des Hermas die Himmelfahrt überhaupt nicht erwähnt, und daß in einigen der ältesten Zeugnisse die Auferstehung und das Sitzen zur Rechten Gottes in Eins zusammengefaßt werde ohne Erwähnung einer Himmelfahrt, folgert Harnack ein langes Schwanken, aus dem hervorgehen soll, „daß die älteste Verkündigung eine einzige Thatsache mit verschiedenen

Worten beschrieben hat und daß die Differenzierung zu mehreren Acten einer späteren Zeit angehört.“ „Das Auferstanden von den Toten verlangte allerdings einen Zusatz; denn nicht an eine einfache Wiederbelebung sollte geglaubt werden, sondern an eine Erhöhung zur Macht und Herrschaft im Himmel und auf Erden. Eben dieses drückte die älteste Verkündigung entweder durch die Himmelfahrt oder durch das Sitzen zur Rechten Gottes aus.“ Es ist dankbar anzuerkennen, daß Harnack nicht sofort Auferstehung und Erhöhung identificiert. So lange er aber das nicht thut und noch eine leibliche Auferstehung Christi anerkennt (?), ist er auch nicht berechtigt, das Sitzen zur Rechten Gottes anders als durch eine Entrückung, durch Himmelfahrt vermittelt anzusehen. Denn entweder sind die Erscheinungen des Auferstandenen Erscheinungen von jenseits her, und dann besagt die Auferstehung nichts anderes als eben die Erhöhung zu einem besseren Dasein, oder die Auferstehung ist, wie dies die unzweifelhafte neutestamentliche Anschauung ist, eine Rückkehr in das Leben. Diese war nun bei dem, der der von Gott gerechtfertigte Messias war, nicht mehr wie bei dem Jüngling von Nain und bei Lazarus eine Rückkehr zu einem dem Tode verfallen bleibenden, sondern zu einem unauflöslichen Leben, dessen bleibende Stätte diese Welt nicht sein kann, und welches demgemäß für ihn die Erhöhung zur Rechten Gottes fordert. Daß dies die Anschauung des N. T., des Ev. Lucae, der Apostelgeschichte, der Apokalypse (vgl. 11, 3—13), des ersten Petrusbriefes (3, 20), des Epheserbriefes (1, 20. 2, 6. 4, 10), des Colosserbriefes (3, 1; vgl. 1. Tim. 3, 16) ist, und daß auch der erste Corintherbrief (s. ob.), der Römerbrief (1, 4. 4, 25.

6, 4 ff., 8, 11, 34. 10, 6. 14, 9) keine andere Vorstellung bezüglich des Verhältnisses zwischen Auferstehung und Erhöhung zulassen, ist angesichts der Betonung des Begräbnisses Christi 1. Cor. 15, 4, Röm. 6, 4, Col. 2, 12, vgl. Apg. 19, 23 ff. klar. Die Frage nach der Größe des zeitlichen Zwischenraums zwischen Auferstehung und Himmelfahrt ist für die Feststellung der Thatsache ihrer Unterschiedenheit und zeitlichen Geschiedenheit bedeutungslos. Ihre Bedeutung liegt anderwärts. Nicht ein Ergebnis historischer Forschung, sondern principieller Kritik ist es, daß die „Differenzierung zu mehreren Acten einer späteren Zeit angehört.“ Mit den neutestamentlichen Schriften — und dies ist hier die Hauptsache — steht sie keineswegs in Widerspruch, sondern ist der durchaus angemessene und einfache Ausdruck der Vorstellung, die wir aus ihnen gewinnen, nicht aber das Product einer mehr oder weniger künstlichen Combination ihrer Aussagen. Wie die Entscheidung über die Geschichtlichkeit des Berichtes und die Wahrheit der neutest. Unterscheidung zwischen Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes zu gewinnen sei, ist eine Frage für sich, die mit der Frage nach der Entstehung unsrer Erkenntnis von der Person und dem Werke Christi zusammenhängt. Hier handelt es sich nur um Charakteristik dessen, was als Ergebnis historischer Forschung geboten wird, einer Forschung, die aus dem Fehlen der Auferstehung und Himmelfahrt im Galaterbrief und ersten Johannesbrief ebenso gut ihre Schlüsse — und zwar noch viel weitergehende Schlüsse ziehen könnte, als aus dem Fehlen der Himmelfahrt im ersten Corintherbrief.

Noch deutlicher tritt dieser Charakter gewisser Ergebnisse hervor in dem Punkte des Bekenntnisses, auf den Harnack mit Recht das größte Gewicht legt, und welcher der eigentlich entscheidende Punkt für seine sachliche Kritik des Symbols ist. Dies ist der Satz oder eigentlich die beiden Sätze: „empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria," denn beide Sätze gehören unauflöslich zusammen. Daß der Inhalt derselben in keiner Form des Symbolums fehle, erkennt Harnack bereitwillig an, ebenso, daß kein wesentlicher inhaltlicher Unterschied bestehe zwischen der älteren Fassung „geboren aus dem heiligen Geist und Maria der Jungfrau" oder „vom heiligen Geiste aus Maria der Jungfrau" und der späteren jetzigen Formulierung. Ob liturgische Formeln oder sachliche Gründe oder beide Rücksichten zugleich die Veränderung veranlaßt haben, kann dahingestellt bleiben. Daß schon früh dabei an eine bleibende Jungfrauschaft Marias gedacht ist, hat für uns keine Bedeutung, sondern nur, ob diese Aussagen mit dem Glauben der Urgemeinde, dem apostolischen Zeugnis stimmen. Wertvoll ist die von Harnack in seinem geschichtlichen Bericht nicht berücksichtigte Thatsache, daß außer Kerinth und Karpokrates nur der häretische Ebionitismus — und auch dieser nur in einer seiner beiden Richtungen, nämlich derjenigen, welche die schroffere Forderung bezüglich der Beobachtung des Gesetzes vertrat, also die Forderung der von Paulus aufs schärfste bekämpften jüdischen Irrlehrer aufgenommen hatte — dem Inhalte derselben widersprochen haben, daß aber eine innerkirchliche Abweichung nie laut geworden ist. Dies würde an und für sich, noch abgesehen von den neu-

testamentlichen Schriften, schon zu dem Schluß berechtigen, daß wir hierin den Ausdruck einer ursprünglichen und einheitlichen Ueberzeugung der Urkirche hätten, wenn man nicht Kerinth und Karpokrates mit dem häretischen Ebionitismus in diesem Stück als die Träger und Vertreter des Glaubens der Urgemeinde und als Hüter der apostolischen Verkündigung betrachten will — jedenfalls eine etwas bedenkliche Annahme.*) Indes Harnack erklärt es als „eine der sichersten geschichtlichen Erkenntnisse", daß der Satz „geboren aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau" nicht der ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums angehört." „Denn 1) er fehlt in allen Briefen des Apostels Paulus und überhaupt in allen Briefen des Neuen Testaments, 2) weder in dem Evangelium des Marcus ist er zu finden, noch sicher in dem des Johannes, 3) er fehlte auch in der Vorlage und gemeinsamen Quelle des Matthäus- und Lucasevangeliums, 4) die Genealogien Jesu, welche

*) Dazu kommt noch die Thatsache, daß in den ignatianischen Briefen Christus mit Vorliebe „unser Gott" genannt wird. „Der ungeborne, welcher vor der Zeit beim Vater war," wird ein „geborener", „Sohn Gottes geboren von einer Jungfrau", oder „aus Maria und aus Gott", wird „leidensfähig". Nach Loofs, einem Fachgenossen Harnacks, der mit ihm den theologischen Standpunkt teilt, fallen — gegen Harnacks Annahme — diese Briefe in die Zeit Trajans und nicht Hadrians, und „unschwer erkennt man in ihnen den in Vorderasien sehr begreiflichen Einfluß johanneischer wie paulinischer Theologie," oder sagen wir lieber und richtiger Verkündigung. Damit aber haben wir, vorausgesetzt, daß diese Aussagen mit denen der neutest. Schriften inhaltlich stimmen, das fehlende Glied in der ununterbrochenen Continuität der apostolischen und kirchlichen Aussagen von der Gottheit Christi. Daß Harnack hierauf nicht eingeht, liegt lediglich in seiner Zeitbestimmung der Briefe.

diese beiden Evangelien enthalten, führen auf Joseph und nicht auf Maria, 5) alle vier Evangelien bezeugen es — zwei unmittelbar, zwei mittelbar —, daß die ursprüngliche Verkündigung von Jesus Christus mit seiner Taufe begonnen hat." Ich würde in Harnacks Stelle, um die Siebenzahl der Gründe voll zu machen, noch zwei Beobachtungen hinzugefügt haben, nämlich zu 1, daß Paulus Gal. 4, 4 ausdrücklich nicht sagt: „geboren von einer Jungfrau", sondern „geboren von einem Weibe", und zu 5, daß Apg. 10, 38 diese Thatsache beglaubigt. Ich sehe davon ab, daß die Menge der Gründe in der Regel in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Beweiskraft steht. Die Beweisführung wird aber um so verwickelter und bedenklicher, als sie eng zusammenhängt mit dem, was Harnack einige Seiten vorher über die Benennung Christi als HErr und als Sohn Gottes, sowie was er im Nachwort über die Gottmenschheit sagt, kurz mit seiner Anschauung von der Gottheit Christi. Ist, was er hierüber sagt, hinfällig, so verlieren mindestens die oben aufgeführten Gründe an Gewicht, wenn sie nicht ihre Beweiskraft völlig einbüßen. Nun sagt Harnack, daß erst in der Zeit nach dem Nicänum bei dem Ausdruck „eingeborner Sohn" an eine vorzeitliche ewige Sohnschaft Christi gedacht sei in dem Sinne, in welchem Luther die Worte erkläre: „wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren". Diese Fassung verlange aber eine Umdeutung des Ausdrucks in unsrem Symbol. Es lasse sich — trotz der von Harnack doch wenigstens unter Hadrian gesetzten igantianischen Briefe! — geschichtlich nachweisen, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts der Begriff eingeborner Sohn nicht so ver-

standen worden sei. „Wo Jesus Christus „Sohn" heißt, wo ein „geboren sein" von ihm ausgesagt wird, ist in jener Zeit an den geschichtlichen Christus und an die irdische Erscheinung gedacht: als der auf Erden erschienene ist er der Sohn". Die Sache liegt aber thatsächlich anders. Das ist richtig, daß „geboren sein" in den neutestamentlichen Schriften stets auf seine irdische Erscheinung geht, und, fügen wir hinzu, daß das Citat aus dem 2. Ps.: „du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget" (Apg. 13, 33, Hbr. 1, 5. 5, 5) nicht eine ewige Zeugung meint, sondern die Einsetzung in die messianische Würdestellung. Der Begriff einer „ewigen Zeugung" ist der heil. Schrift fremd. Ein größeres Zugeständnis kann D. Harnack nicht verlangen. Damit ist aber auch das Maß erschöpft. Daß Christus nur „als der auf Erden Erschienene der Sohn ist", ist nicht bloß unbeweisbar, sondern das Gegenteil ist richtig. Allerdings ist „Sohn Gottes" ein messianischer Begriff, Prädicat des Messias, aber bei Paulus sowohl wie bei Johannes schließt diese messianische Gottessohnschaft, wie sie Jesu eignet, ein jenseitiges, jenseits der Menschheit Jesu oder seines menschlichen Daseins liegendes überweltliches und vorzeitliches Verhältnis zum Vater ein, mit anderen Worten, die messianische Gottessohnschaft Jesu ist als solche überweltliche, ewige Gottessohnschaft. Der als der Mensch Jesus auf Erden erschienen ist, war der Sohn Gottes, ehe er Mensch ward, und nicht ist der Mensch Jesus erst durch die Sendung — etwa bei der Taufe durch Johannes — der Sohn Gottes geworden. Dieses Resultat steht für sämmtliche Schriften des Neuen Testaments exegetisch so

fest, daß es Harnacks Sache ist, den Gegenbeweis anzutreten. Damit schließt sich die Bezeichnung Christi als HErr zusammen, in Betreff deren sich das ebenso exegetisch unzweifelhaft feststehende Resultat ergiebt, daß sie gerade so gemeint ist, wie das Prädicat Gottes als des Herrn, und im Sinne der messianischen und zugleich ewigen gottheitlichen Ueberordnung dessen steht, dessen Gläubige von Anfang an bezeichnet werden als „die den Namen des Herrn Jesu Christi anrufen" (1. Cor. 1, 2. Apg. 9, 14. 21. 22, 16. vgl. 7, 59. Röm. 10, 12), also zu ihm beten, — beten aber kann man nur zu dem, der Gott ist, und wer Gott ist, ist es ewig, denn Gottwerdung eines Menschen ist ein gotteslästerlicher Gedanke sowohl für die Religion des alten wie des neuen Bundes, von dem in den Schriften des Neuen Testaments auch nicht eine Spur zu finden ist. Darum müssen wir mit Paulus von einer Menschwerdung dessen, der ewiger Weise Gott ist (Phil. 2, 6 ff. Röm. 9, 5) reden, mit Johannes von dem fleischgewordenen Wort, das Gott war, „Gott zu Gott hin", und der ebenso vor seinem irdischen Dasein beim Vater war, wie er jetzt beim Vater ist gemäß seinem Wort: „ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" (Joh. 16, 28), und der gebetet hat: „Nun verkläre mich, Du Vater, mit der Klarheit, die ich bei Dir hatte, ehe der Welt Grund geleget war" (Joh. 17, 5). Damit ist der Beweis erbracht, daß nach der Anschauung der neutest. Schriften das Prädicat der Gottheit Christo nicht im Sinne der religiös-sittlichen Absolutheit des Menschen Jesus zukommt („für welche schließlich der mißverständliche, aber berechtigte Name der

„Gottheit Christi" nicht zu hoch ist" — nach Beyschlags verlegener Auskunft, um nur noch den Ausdruck beibehalten zu können). Damit ist zugleich auch entschieden, daß der kirchliche Sprachgebrauch, welcher Christum als den Gottmenschen bezeichnet, in vollem biblisch begründeten Rechte ist, wenn er damit etwas anderes meint, als Harnack, der mit Ritschl — ebenfalls um den Ausdruck fortführen zu können — ihn dahin umdeutet, daß Christus der Mensch sei, „in dem Gott erkannt und ergriffen werde". Das ist Christus ja allerdings, aber nur, weil er mehr ist als das, weil er der Gottmensch im Sinne des kirchlichen Sprachgebrauchs ist, in dem Sinne, in welchem diese Bezeichnung die neutestamentliche Anschauung kurz formulieren soll.

Ist damit aber der Ungrund der Behauptung Harnacks in Betreff der Gottheit Christi im N. T. dargethan, so erhellt, daß das „empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria" Matth. 1, 18, Luc. 1, 35 sachlich begründet ist, und daß die Frage, aus welcher Quelle die beiden Evangelien dies geschöpft haben, für die Sache nichts austrägt. Es ist Bestandteil des Glaubens der Urgemeinde. Daß das Evangelium Marcus davon nichts berichtet, ist für den, der aus Marc. 1, 1 ersieht, was diese Schrift darstellen will, nicht verwunderlich, und ist begreiflich für den, der sich vergegenwärtigt, daß die Tradition von der Verkündigung des Evangeliums, der Botschaft von der endlich angebrochenen Erfüllungszeit, zunächst nur mit der Thatsache des öffentlichen Auftretens des Täufers und Jesu beginnen konnte. Diese Tradition mußte den Grundstock der evangelischen Berichte bilden. Das schließt aber nicht aus, daß weitergehende Zwecke, wie sie das

erste und dritte Evangelium verfolgen, auch ein weiteres Zurückgreifen erheischen. Daß die beiden Genealogien den Stammbaum Jesu auf David zurückführen, sollte billig so lange nicht dagegen angeführt werden, als man die Verfasser der beiden Evangelien — auch wenn man sie als bloße Compilatoren betrachten will — doch noch nicht für gedankenlose und beschränkte Abschreiber hält. Verständiger ist es doch auch für den Geschichtsforscher, zu fragen, was sich dieselben bei der Nebeneinanderstellung der Erzählung von der wunderbaren Geburt Jesu und der Genealogie des Sohnes Davids mindestens gedacht haben können? Pflicht aber wird diese Frage angesichts Matth. 1, 1. 17 f., Luc. 1, 27. 32, wo auch die Antwort liegt, nämlich daß dem Hause Davids dieser Sproß, der verheißene Sohn Davids auf wunderbare Weise geschenkt wird. Was dann der Geschichtsforscher von dieser Thatsache halten will, ist seine Sache. Nur kann er sich gegen dieselbe nicht mehr auf die Genealogien berufen, welche — um dies zugleich auf eine beiläufige Bemerkung Harnacks zu erwidern — auch nach meiner Meinung die Zugehörigkeit Jesu zum Davidischen Hause durch Joseph vermittelt sein lassen. Wie die Verschiedenheit zu erklären, gehört nicht hierher, wo wir es nur mit den Gründen Harnacks gegen die Auffassung der Aussagen des Symbolums als Reproduction der urchristlichen Verkündigung zu thun haben. Sollte aber ein Ausdruck in Harnacks jüngster Schrift, was ich nicht annehme, dahin zu verstehen sein, daß der Satz „empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria“ in der Verkündigung Jesu selbst nicht zu finden sei, so müßten zunächst Worte wie Joh. 8, 58; 16, 28; 17, 5

aus der Welt geschafft werden, ehe diese Behauptung aufrecht erhalten werden könnte. Denn diese Aussagen verhalten sich zu unsrem Satze, wie die Menschwerdung dessen, der Gott ist, zur wunderbaren Geburt des Menschensohnes. Daß dieselben in dem vielumstrittenen johanneischen Evangelium sich finden, ist ein bedeutungsloser Einwand, so lange man zugeben muß, daß sie inhaltlich mit der paulinischen Verkündigung, und also mit der apostolischen Verkündigung stimmen. Denn daß in diesem Punkte, in der Anschauung von der Person Christi im Apostelkreise eine Differenz bestanden habe, ist so lange unmöglich darzuthun, als man sich nicht entschließt, die Urapostel im Unterschiede von Paulus zu Vertretern des häretischen Ebionitismus zu machen und denselben als den legitimen Träger der urapostolischen Tradition im Gegensatz gegen die paulinische Verkündigung anzusehen.

D. Harnack wird schwerer wiegende Gründe als die bisherigen beibringen müssen, um die inhaltliche Uebereinstimmung des zuletzt in Betracht gezogenen Satzes, der den eigentlichen Nerv der Verhandlung bildet, mit der apostolischen Verkündigung bezw. mit dem Glauben der Urgemeinde erfolgreich bestreiten zu können. Er wird sich vor allem dazu entschließen müssen, einen tiefgehenden verhängnisvollen Schnitt zwischen der Verkündigung Jesu selbst nach den drei ersten Evangelien und der apostolischen Verkündigung zu machen, und auch dann noch handelt es sich nicht sowohl um eine Frage rein historischer Kritik, sondern wie schon jetzt im tiefsten Grunde um eine Principienfrage, die hernach zu besprechen ist.

So wie die Sache historisch angesehen bis jetzt liegt, hat D. Harnack nichts beigebracht, was uns hindern könnte,

im Großen und Ganzen dem Urteil Casparis beizutreten: „Das Taufbekenntnis geht ohne alle Frage seinem ganzen Inhalte nach und, wenigstens meiner wissenschaftlichen Überzeugung zufolge, zum größten Teile auch nach seiner Form in das apostolische Zeitalter zurück, ... und das verhältnismäßig wenige, was später zu ihm hinzugekommen ist, ist nicht nur schon Gegenstand apostolischer Verkündigung und urchristlichen Glaubens gewesen, sondern hat sich auch im Grunde nur unter verschiedenem äußerem Anlaß und Anstoß aus der vorhandenen Formel, in der es von Anfang an beschlossen lag, und vor deren Thür es, prädestiniert zur Aufnahme, gelagert war, heraus entwickelt. Ja, wer erwägt, wie das Taufbekenntnis in der alten Kirche aller Orten denselben Grundtypus hatte, der wird sich selbst kaum des Gedankens erwehren können, daß dieser Grundtypus oder die ursprüngliche Formel von einer höheren Autorität, einer apostolischen, ausgegangen sein müsse, wenn auch nur in irgend welcher mittelbaren Weise, durch Billigung oder Sanction des kirchlich Entstandenen, indem ohne eine solche Annahme wiederum die große Freiheit nicht wohl zu erklären ist, mit der die alten Kirchen, insbesondere die orientalischen, seinen Wortlaut behandelt haben. Wenn es aber sich so verhält, so zeigt uns das Taufbekenntnis, „der christliche Glaube", wie es die Kirche immer genannt hat, was Summe der apostolischen Verkündigung und was Christenglaube von Anfang an gewesen ist."

Ich sagte zu Anfang, es handle sich in dem gegenwärtigen Streite um das Apostolikum weder um neue Ergebnisse, noch überhaupt um Ergebnisse historischer Forschung. Daß in der That nicht bloß das erstere, sondern

auch das letztere richtig ist, liegt auf der Hand, wenn, wie sich herausgestellt hat, das „empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria“ den Hauptpunkt bildet, über den man sich zu entscheiden hat.

II.

Denn die Frage nach der Person Christi oder die Frage, wer und was Jesus ist, kann nimmermehr auf dem Wege und mit den Mitteln historischer Forschung entschieden werden.

Was auf dem Wege und mit den Mitteln historischer Forschung festgestellt werden kann, ist nur, was zu irgend einer Zeit von Christo geglaubt, verkündigt und gelehrt worden ist, — und auch dies nur mit einer gewissen Beschränkung. Gust. Freitags Schilderung Luthers zeigt, daß er außer Stande gewesen ist, Luthers Glauben darzustellen, und zwar sowohl sein Glaubensleben, als das Objekt seines Glaubens. Nicht weil ihm dazu die theologische Bildung fehlte. Es stände nicht gut um das, was Luther geglaubt und wie er geglaubt hat, wenn zu dessen Verständnis ein gewisses Maß wissenschaftlicher Bildung wenn auch nicht die, so doch eine unerläßliche Vorbedingung wäre. Den deutschen Mann und den Charakter konnte G. Freitag verstehen, den Glaubensmann und den Reformator hat er nicht verstanden, weil ihn Luthers Glaube und Glaubensleben fremd anmutete, und so hat er Luther nur halb oder kaum halb verstanden.

Nun ist es ein eigentümliches Ding um das Verständnis menschlichen Geisteslebens und seiner Denkmale. Wir erheben den Anspruch, das Geistesleben auch der größten

Männer der entlegensten Zeiten verstehen zu können, ja sogar uns in das Geistesleben und die Weltanschauung solcher Zeiten versetzen zu können, von denen uns nur die Sprachforschung, die etymologische Forschung noch Kunde zu geben vermag. Und mit vollem Recht. Nichts vermögen wir so ganz zu verstehen, als den Menschen, wenn wir auch oftmals die Menschen nicht verstehen. Was jemals menschlicher Geist hervorgebracht hat, ist uns verständlich, denn es ist unser. Eine Grenze aber giebt es, über welche diese angeborene Befähigung nicht hinausreicht, die Grenze, welche Paulus mit einem bekannten Wort 1. Cor. 2 zieht. Wir vermögen die homerische und nachhomerische Theologie, die Religion unserer germanischen Vorfahren, die Religion der Egypter und Inder richtig darzustellen, richtig zu reproducieren, als wäre es die unsere, denn alle Religion, mit Ausnahme derjenigen, deren Centrum und Objekt Christus ist, ist Product des Menschengeistes. Eine Religion aber, welche nicht Product des Menschengeistes, sondern des Geistes Gottes ist, vermag nur der richtig darzustellen, der ihr die Anerkennung und Aufnahme in sein eigenes Personleben nicht versagt hat. Dies geht so weit, daß derjenige, welcher das Christentum innerlich aufgenommen, dann aber sein inneres Leben verwahrlost hat, zwar noch im Stande ist, sogar mit gewaltigem Feuereifer die Wahrheit zu verkündigen und den Schein eines reichen Innenlebens zu erwecken. Aber seine Begeisterung ist eine rein objektive; er predigt aus der Erinnerung und der Vergangenheit, nicht aus der Gegenwart. Kommt in ernster Stunde ein ehrliches Urteil über seine eigene Leistung über seine Lippen, so ist es das, daß er seit längerer oder kürzerer Zeit vergeblich

nach dem einen entscheidenden Wort suche, welches ihn zum Zeugen und nicht zum bloßen Referenten mache.

Wer es so ernst mit dem Christentum nimmt, wie Harnack dies rückhaltlos bekennt, wird dies zugeben. Die Congenialität mit den größten Geistern des Altertums und der Neuzeit ist noch nicht Congenialität mit Christo und dem Christentum, auch nicht einmal als Vorstufe. Sind wir darin aber einig, so zweifle ich auch nicht an seiner principiellen Zustimmung zu dem oben ausgesprochenen Satze, daß die Frage nach der Person Christi nicht durch historische Forschung entschieden werden kann. Dann aber liegt die Möglichkeit vor, daß Princip und Methode nicht in dem richtigen Einklang stehen, und dies ist überall da der Fall, wo die Geschichtsforschung zum Historicismus wird, welcher nichts gelten läßt, als was Ergebnis geschichtlicher Forschung ist.

Diese Gefahr liegt dem christlichen Theologen sehr nahe. Denn zum Christentum gehört eine Geschichte, und zwar nicht bloß die geschichtliche Person Jesu. Wenn er anders nichts wäre, als eine Person der Geschichte, wenn auch die größeste, so könnten wir zwar von den Erträgen seines Daseins und Wirkens zehren, ohne aber ihn selbst näher zu kennen. Jede eindringendere Forschung würde unseren geistigen Besitzstand, den er der Menschheit hinterlassen, vielleicht bereichern, vielleicht auch corrigieren, aber einer weiteren Orientierung über seine Person bedürfte es für den Einzelnen nicht. Ein Dogma von seiner Person würde es vollends nicht geben.

Nun gehört aber die Geschichte, die Jesus erlebt, nicht bloß gelebt hat, die in seinem Kreuzestode und seiner Auf=

erstehung gipfelt, so wesentlich zum Christentum, daß die apostolische Verkündigung von ihm sich darauf concentriert, — wie sehr, wird nachher zur Sprache kommen.

Eben weil die Geschichte Jesu den Mittelpunkt der evangelischen Verkündigung durch die Apostel bildet, kann es keine christliche Theologie ohne Geschichtsforschung geben. Der aber müßte den bestrickenden Zauber wissenschaftlicher Forschungsarbeit schlecht kennen, der dann die auf Schritt und Tritt ihm folgende Versuchung zum Historicismus nicht anerkennen wollte.

Darum sagen wir: Jesus Christus ist allerdings Objekt historischer Forschung, — und wer wollte leugnen, daß sich die Geschichtsforschung jemals eine würdigere und größere Aufgabe stellen könnte? Aber — er ist nicht bloß mehr als das, — er ist auch nicht bloß nie völlig von der Geschichtsforschung zu erreichen, sondern das, was er eigentlich ist, sowie was er und seine Geschichte für die Menschheit und jeden Einzelnen in ihr und für der Menschheit und des Menschen Ewigkeit bedeutet, vermag überhaupt die Geschichtsforschung nicht festzustellen. Wer diese Bedeutung auf dem dazu notwendigen Wege erkannt und anerkannt hat, kann seine Geschichte, kann die Weltgeschichte von dieser Erkenntnis aus darstellen, denn die Rätsel der Geschichte soll und will Jesus lösen, nicht durch Erkenntnis, sondern durch eine That, und diese That ist sein Kreuz und was darauf und daraus folgt bis zu seiner Wiederkunft. Aber dies ist etwas ganz anderes, als auf dem Wege der Geschichtsforschung die ihn betreffenden Fragen lösen wollen.

Nun ist, wie schon gesagt, dies das Centrum der gesammten apostolischen Verkündigung: Christus für uns

gekreuzigt, für uns auferstanden, für uns aufgefahren und sitzend zur Rechten Gottes, für uns von dannen wiederkommend, — und dieses für uns bringt das „ich glaube an ihn“ im Symbol zum Ausdruck. Denn wozu glaubt man, wenn nicht um davon etwas zu haben? Dieser Christus für uns ist aber in der apostolischen Verkündigung der, der ewiger Weise Gott zu Gott war und gottheitlich über uns waltet und entscheidet, der, zu dem wir beten sollen. Der Erhöhte aber ist derselbe, der auf Erden erschienen ist und der jene Geschichte sich hat widerfahren lassen, damit uns nicht widerführe, was wir wert sind. Diese Bedeutung hat aber Tod und Auferstehung für uns im unauflöslichen Zusammenhange damit, daß wir zu ihm beten, also mit seiner Gottheit, und darum also damit, daß er Mensch geworden ist, was keiner sonst ist, denn zwar werden die Menschen, aber Niemand wird Mensch. Wenn somit die Gottheit Christi, die Gottmenschheit Jesu dasjenige Stück der christlichen Verkündigung bildet, ohne welches die anderen Aussagen nicht aufrecht erhalten werden können, so steht auch der Geschichtsforscher vor der Frage: wie soll ich das erkennen und entscheiden?

Die „Leben-Jesu-Theologie“ hat hier unendlich viel geschadet. Sie ist mehr und mehr in die Methode der Profangeschichtsforschung eingegangen, obgleich sie auch von dieser hätte lernen können, daß man, um Ereignisse und Personen nicht bloß äußerlich richtig darzustellen, sondern sie zu verstehen, seinen Standort dort nehmen muß, wo die verwirrten Fäden sich entwirrt haben. Wir wissen, daß die Rätsel der Person und Geschichte Jesu sich den Jüngern erst gelöst haben nach seiner Auferstehung. Warum schreiben wir denn nicht die Geschichte Jesu — nicht das Leben,

denn das ist eine Unmöglichkeit auch für die Wissenschaft — unter dem Gesichtspunkte, den uns Phil. 2, 6 ff. an die Hand giebt? Strauß war seiner Zeit kühn und energisch genug, um ein Leben Jesu unter dem Gesichtspunkte principieller Leugnung des Christusglaubens zu schreiben, — auf positiver Seite hat man das gleiche Maß von Kühnheit, eine Geschichte Jesu nach Phil. 2, 6 ff. zu schreiben, nicht gehabt, und darum auch bis heute keine ebenbürtige Leistung aufzuweisen, wobei ich freilich nicht vergessen will, daß jeder Christ, wie der holländische Theologe Gunning einmal sagt, bei den höchsten Leistungen in Kunst und Wissenschaft stets die Spuren der gelähmten Hüfte Jakob-Israels erkennen läßt.

Jedoch dies droht vom Thema abzuführen. Der Kampf um das Apostolikum ist ein Principienstreit, nicht um das Princip, ob und wie weit demselben verpflichtende und bindende Kraft, seis für die Glieder, seis für die Diener der Kirche beiwohne, sondern ein Streit um das Princip, ob es der historischen Forschung zukomme, das entscheidende Wort über Christus zu sprechen oder nicht. Wenn nicht — und ich hoffe, daß D. Harnack mir darin beistimmen wird —, so hoffe ich auch, das weitere Zugeständnis zu erhalten, daß die Entscheidung der sachlich letzten principiellen Frage: wer und was ist Christus? ihrerseits sehr wesentlich die Gestaltung der Ergebnisse der historischen Forschung beeinflussen — nicht beeinträchtigen — wird. Ich nenne beispielsweise nur die Entscheidung der Frage nach der Geschichtlichkeit des johanneischen Evangeliums, ferner die Frage nach dem Verhältnis der apostolischen Verkündigung zur Verkündigung Jesu, ja sogar eine Reihe von exegetischen Fragen. Die Leugnung der Gottheit bezw.

Gottmenschheit Christi im Sinne des kirchlichen Sprachgebrauchs ist deshalb auch nicht Ergebnis, sondern principieller dogmatischer Ausgangspunkt für die historische Forschung. Der Historiker steht als Christ und Theologe zu allererst vor dieser Frage nach der Person Christi, um in Gemäßheit ihrer Entscheidung seine Wissenschaft zu treiben.

Mag die gegenwärtige römische Kirche ihren Glauben und ihr Bekenntnis von der Person Christi auf historische Gründe, auf die Tradition des römischen Stuhles stützen — auch dies ist in Wahrheit eine dogmatische, nicht historische Stütze —, die Kirche der Reformation kann in dem Historicismus nur eine andere Form der römischen Methode sehen, welche alle diejenigen, die der wissenschaftlichen Forschung nicht zu folgen und sie zu controlieren vermögen, zur fides implicita verdammt und nur der geistigen Aristokratie eine fides explicita ermöglicht. Das Christentum ist keine Religion für eine Aristokratie der Menschheit, auch nicht für die Aristokratie der Theologen, und stellt deshalb einen Jeden, den Gebildeten und Ungebildeten, vor die entscheidende Frage: was dünket euch um Christo? weil diese Frage Jeder lösen kann, der nur guten Willens ist. Denn es ist nicht eine Frage der Wissenschaft, der Theologie, sondern der Religion, die auf dem Wege religiösen Verhaltens gelöst wird. Wie sie seitens der Apostel und seitens der Urkirche, und überhaupt seitens der bekennenden Kirche beantwortet worden ist, wissen wir. Auch wer unter dem pädagogischen Einflusse der bekennenden Kirche die Antwort überkommt und aufnimmt, kommt doch einmal in seinem Leben an einen Punkt, in welchem er selbst frei die Entscheidung für seine Person zu treffen hat.

Daß die Entscheidung wirklich getroffen wird, ist der seltenere Fall. Meist wird die Frage zurückgeschoben, zuweilen angeblich ganz abgewiesen. Darum hat die Majorität, auch die der Gebildeten, in dieser Frage nichts zu bedeuten. Für uns aber ist sie gegenwärtig neu gestellt, mit besonderem Ernste für das junge Geschlecht derer, die sich zum Dienste der Kirche bestimmt haben, und diese müssen von uns, ihren berufenen Lehrern, hören und immer wieder hören, daß diese Frage religiös entschieden werden muß, und daß die Gestaltung ihrer wissenschaftlichen Arbeit von der religiösen Entscheidung derselben abhängt.

Nicht als wenn die Entscheidung stets rasch und mit einem Male gewonnen wäre. Christus ist auch das, was Harnack von ihm sagt und was Ritschl sagt, aber er ist noch mehr, viel mehr als das, und nicht bloß graduell, sondern qualitativ anderes und höheres als das. Zur Häresie wird jene Auffassung erst, wenn sie dies leugnet. Aber weil Christus unser Bruder geworden ist, so führt der Weg zur Erkenntnis seiner Gottheit durch seine Menschheit, und dann wieder von der Erkenntnis seiner Gottheit erst wirklich zum Verständnis seiner Menschheit, wer nur noch Willens ist, sich von ihm selbst und seinen Zeugen führen zu lassen, und nicht von vornherein von dem Zeugnis derselben sagt: das kann, das darf nicht sein, und darum versucht, es nach seinen Anschauungen umzudeuten. Es liegt auch darin noch eine anerkennenswerte Scheu vor dem offenen Bruch mit dem formalen Princip der evangelischen Kirche; auch diese Scheu kann der Weg werden zur Erkenntnis dessen, der Gott war und ist und Mensch geworden ist uns zu gute, damit er für

uns sterbe, und auferweckt und uns wiedergeschenkt worden ist, damit er ewig unser sei und wir sein. Daß der Glaube an Christus aber ein qualitativ anderer ist, wenn die Gottheit Christi verneint wird, obwohl man das Wort beibehält, weil man darin den „zwar misverständlichen, aber berechtigten Ausdruck“ der religiösen Absolutheit Jesu sieht, kann Niemand leugnen. Denn die Religion richtet sich nach dem, der Gott ist und zu dem man betet.

Darum bleibt es dabei: die Frage um das Apostolikum ist die Frage um die Gottheit Christi, und diese Frage kann die historische Forschung nicht entscheiden. Ist sie entschieden, so kann auch keine historische Forschung die Entscheidung umstoßen, und die alte Entscheidung neu zu treffen, nicht bloß neu zu proklamieren, sondern inhaltlich und innerlich zu wiederholen und auf diesem Grunde neu zu bekennen, das ist gegenwärtig die Aufgabe. Auf diesem Grunde, und nicht lediglich aus der kirchlichen Lehrtradition ist Luthers Erklärung des zweiten Artikels erwachsen: „ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren, sei mein HErr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat.“

Alle Fragen, mit denen sich D. Harnack in seiner Broschüre beschäftigt, sind nur Vorpostengefechte. Es giebt keinen Kampf ohne solche. Aber wir wollen uns auch durch die vorgeschobenen Posten nicht gegenseitig täuschen. Wird der Satz zugegeben, der oben aufgestellt worden ist, so wird dann erst der eigentliche Kampf um das Symbol beginnen, der dann mit Gottes Hilfe ehrlich und ritterlich ausgekämpft werden soll, wenn er auch nicht zu Ende

kommt vor dem Ende der Tage. Denn in der einen oder anderen Weise wird er in jeder Generation neu entbrennen und nur eine Kirche, wie die des heutigen Rom, kann sich der Einbildung hingeben, ihn mit Machtmitteln der Autorität ein für alle Mal zu Ende bringen zu können oder gar schon zu Ende gebracht zu haben. Die Sache aber, um die sichs handelt, ist zu ernst, als daß wir nicht geloben müßten, von der Sitte der Germanen abzulassen, und nicht, wie die Königinnen im Streit der Nibelungen, einander zu schelten.

III.

Ist das die eigentliche Frage, wer und was Christus sei, so richtet sich nach ihrer Entscheidung auch die Kritik des Symbols.

Nach dem bisher Gesagten können wir uns hier nun kürzer fassen. Bei derjenigen Auffassung des Begriffs Gottheit und Gottmenschheit Christi, welche Harnack vertritt, ist es begreiflich, daß ihm das Bekenntnis in diesem Punkte zu viel sagt, dagegen in einem anderen Punkte viel zu wenig, nämlich gar nichts über das Leben und Wirken des Herrn. Natürlich muß dies die Hauptsache sein, wenn man in Jesu den Menschen sieht, dessen Bedeutung in seiner „religiösen Absolutheit" liegt, den Menschen, von dem sich Gott in einzigartiger Weise hat finden lassen und dessen wesentliche Aufgabe dann darin besteht, diesen Gott zu verkündigen und die Motive und Zwecke Gottes in seinem eigenen Personleben zu bethätigen, Gott in der Welt zu

leben. Man hat auch auf der entgegengesetzten Seite — z. B. von Zezschwitz — einen Mangel darin gefunden, daß das Bekenntnis von dem Leben Jesu nichts sage, während Claus Harms dasselbe aus einem anderen Grunde zu dürftig, nämlich zu historisch fand. Er hätte es gern psychologischer gestaltet gehabt. Beides aber mit Unrecht, wenn der zweite Artikel mit dem Bekenntnis der Gottheit Christi im alten Sinne des Wortes beginnt.

Es finden sich im Mittelalter Versuche, das Leben Christi auf Erden in Hauptpunkten in das Symbol aufzunehmen, darunter aber merkwürdiger Weise nicht ein einziger Satz, der den Forderungen Harnacks entspräche, wenn er sagt: „man vermißt den Hinweis auf seine Predigt, „auf die Züge des Heilandes der Armen und Kranken, „der Zöllner und Sünder, auf die Persönlichkeit, wie sie „in den Evangelien leuchtet. Dies Symbol enthält eigent„lich nur Ueberschriften. In diesem Sinne ist es unvoll„kommen; denn kein Bekenntnis ist vollkommen, das nicht „den Heiland vor die Augen malt und dem Herzen ein„prägt." Es ist offenbar, daß diesen Forderungen die alten Ergänzungsversuche nicht genügen, welche die Verkündigung durch den Engel Gabriel, die Taufe durch Johannes, die Versuchung durch den Teufel, die Wunder, den Verrat durch Judas, ausgeführtere Züge des Leidens und der Erscheinungen nach der Auferstehung hineinbringen. Auch dies geht über „Überschriften" nicht hinaus und — würde das Symbol für Harnack nur noch unannehmbarer machen. Aber zuvörderst die Frage, wie Harnack sich ein Bekenntnis denkt, das als Taufbekenntnis auftritt? Wird dasselbe anders als in kurzen Sätzen dasjenige wieder-

geben können, was als Objekt des Glaubens bezeugt worden ist? Die Form von „Ueberschriften" oder von prägnantester Zusammenfassung des Gehörten, und damit die Form einer kurzen Inhaltsangabe würde bleiben. Denn das Bekenntnis, die Unterschrift der Wahrheit, ist etwas anderes als das Zeugnis, und ich fürchte, daß ein Bekenntnis, wie es Harnack verlangt, erst recht die Art einer Lehrvorschrift an sich tragen und sehr bald als eine ebenso schlimme Fessel empfunden würde, wie andere Bekenntnisse. Überdies würde man der Forderung, die „Persönlichkeit" des Herrn zum Ausdruck zu bringen, nur durch psychologische Zeichnung erfüllen können, und wer will es wol versuchen, dafür den ebenso einfachen wie vollendeten Ausdruck zu finden? Am ersten Artikel fehlt Harnack nichts, denn das Wort Vater sagt alles. Warum genügt ihm im zweiten Artikel nicht das Wort „Herr", zumal er sich Luthers Erklärung desselben aneignet? Ists nicht genug auch zur psychologischen Zeichnung, daß es heißt; „gelitten, gekreuzigt, gestorben"? Oder steht dem, der um Gottes Erbarmen bittet, nicht genug vom Heilande vor Augen, wenn er schließt: „um des bitteren Leidens und Sterbens unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi willen"? Giebt es irgend ein Wort, irgend ein Zeichen, welches den Freund der Sünder, welches die „Persönlichkeit" des HErrn vollkommener vor Augen stellte, als das Kreuz (vgl. Gal. 3, 1)? Ich fürchte, daß gegen Harnacks Forderung, wie er sie meint, mit Recht der Vorwurf erhoben werden würde, das heiße Theologie in dies Bekenntnis hineintragen, — vielleicht aber auch noch etwas anderes, denn Harnacks Forderung liegt auf einer Linie mit der gefühlsmäßigen mystisch-ästhetischen Versenkung in

Christi Leiden, die dem that- und tragkräftigen Leben aus dem Glauben schon so oft und viel geschadet hat.

Aber es ist auch nicht richtig, daß dem zweiten Artikel etwas wesentliches im Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung fehle. Jesus selbst bezeichnet seinen Tod als den eigentlichen Zweck seines Daseins (Marc. 10, 45), der Hebräerbrief als den Zweck seines Geborenseins (2, 14). Die apostolische Verkündigung ist weder Verkündigung der gesammten Geschichte, noch des Lebens und der „Persönlichkeit" Jesu, sondern nur seiner Person im Lichte seines Todes, seiner Auferstehung, seines gottheitlichen Seins zur Rechten des Vaters und seiner Wiederkunft zur Heilsvollendung. Dies ist ebenso in der Apostelgeschichte wie dem epistolischen Teile des N. T. der Fall. Paulus schreibt an die Korinther: „ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, ohne allein Jesum Christum, und zwar diesen als Gekreuzigten". Nur weniges andere wird gelegentlich erwähnt, nämlich die Einsetzung des heiligen Abendmales (1. Cor. 11,23), die Verklärung (2. Ptr. 1, 17) und ein nicht in den Evangelien enthaltenes Wort (Apg. 20, 35). Das ist alles. Von einer Zeichnung der „Persönlichkeit" nicht eine Spur. Den Juden ist die Person und Geschichte Jesu bekannt; sie werden erinnert an die Krönung ihres Verhaltens gegen ihn als seine Verräter und Mörder, und dem gegenüber steht die Rechtfertigung, die Gott ihm hat zu Teil werden lassen durch die Auferweckung, Apg. 2, 23 ff., vgl. 1. Cor. 2, 8. Den Heiden gegenüber kommen ebenso in der grundlegenden Missionspredigt wie nachher in der ernstesten brieflich geübten Seelsorge nur die genannten Thatsachen in Betracht. Die Jünger und alle, die etwas von ihm hoffen, erwarten eine

That, die eigentlich messianische That von ihm. Die That, die er endlich thut, ist — sein Leiden und Sterben, — nicht als wenn ihnen nun klar werden sollte: es war verkehrt, daß wir noch etwas von ihm erwarteten, wir sollen uns genügen lassen an seinen Worten und an seinem Leben. Im Gegenteil, sie haben es nachher, als er auferstanden war, begriffen, daß das Kreuz, das Sterben seine Messiasthat war zur Begnadigung, zur Erlösung, zur Versöhnung der Welt. Wäre er vergeblich gestorben, so wäre er nichts anderes für uns, als der Mann, der im Verhältnis zu seinen Idealen das tragischeste Geschick erlebt hat. Daß er nicht vergeblich gestorben ist, ergiebt seine Auferstehung (1. Cor. 15). Darum concentriert sich die Bedeutung Christi für die Welt in seinem Kreuz. „Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde“ schreibt Johannes. „Wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Gold oder Silber erlöset seid, sondern mit dem teuren Blute Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes“ schreibt Petrus, und was sagt Paulus? „Gott hat Jesum vorgestellt zu einem Gnadenstuhl — oder wenn man lieber so übersetzen will: zu einem Sühnopfer — durch den Glauben in seinem Blut, damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiete in dem, daß er die Sünde vergiebt, welche bis anhero geblieben war unter göttlicher Geduld.“

Wahrlich, unser Bekenntnis, so wie es lautet, wird der apostolischen Verkündigung viel mehr gerecht, als ein nach Harnacks Forderungen gestaltetes. Es bietet gerade das dar, was der Welt zu glauben verkündigt worden ist, das, worauf die Seelsorge der Apostel immer wieder zurückgegriffen hat als auf das

Einzige, daran die Gemeinden und jedes Glied derselben sich immer wieder „zu orientieren“ hätten, wie der moderne Ausdruck lautet, und genügend orientieren könnten. Und es bietet dies gerade dadurch dar, daß es nicht die „Persönlichkeit“, wol aber die Person Jesu voranstellt. Denn das ist es, was seinem Tode diese Bedeutung giebt, daß der vom Himmel gekommene Sohn Gottes den Tod, und gerade diesen Tod am Kreuze gestorben ist.

Gewis, die Christenheit konnte von Anfang an nicht anders, als sich auch die Geschichte des HErrn vom Anfang seines Auftretens, ja vom Anfang seines Daseins an gegenwärtig halten, und die Apostel konnten nicht anders, als den Gemeinden auch alles mitteilen, was sie von Jesu wußten. Aber dies alles ist doch nur Umgebung des Kreuzes und wird erst beleuchtet und licht vom Kreuze her, und das Kreuz empfängt sein Licht vom Auferstehungsmorgen her. Darum kann man den Jesus, an den wir glauben sollen zu unserer Erlösung, nur nennen und bekennen als den Sohn Gottes, gekreuzigt, gestorben, begraben, niedergefahren zur Hölle, wieder auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten des Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten. Ist das noch nicht genug? Es giebt ein griechisches Sprüchwort: *πλεῖον ἥμισυ παντός*, „halb ist mehr als das Ganze.“ Ich fürchte, dies würde sich sehr bald bewahrheiten, wenn man noch das Leben, die Persönlichkeit Jesu hineinbrächte.

Doch sie soll ja auch nicht noch hinzugebracht werden, sondern sie soll an die Stelle der Person treten. Wie wird dann das Bekenntnis lauten? „Ich glaube an Jesus

Christus, vom Weibe geboren, zum Sohne Gottes erkoren und gesalbt mit dem heiligen Geiste, der verkündigte im Evangelium den Frieden als der Freund der Armen und Kranken, der Zöllner und Sünder, dessen Leben lauter Lieben war; dann verraten von einem seiner Jünger, von ihnen allen verlassen, verworfen von seinem Volke, gekreuzigt im Namen der höchsten irdischen Gewalt, gestorben, begraben, (auferstanden und) erhöht zur Rechten Gottes." O ja, glauben könnte man das wohl, denn so weit kennt jeder das menschliche Geschlecht. Aber ob das wohl ein anderer Glaube sein würde, als den der HErr selbst Matth. 23, 29 zeichnet, anders als der Glaube derer, „die da bauen der Propheten Gräber und schmücken der Gerechten Gräber?" Und wenn er anders wäre, wenn es der Glaube dessen wäre, der sich und sein Geschlecht nur beklagen, für diesen Mann selbst aber das denkbar höchste glauben kann, — denn er hat es verdient, daß Gott ihn erhöht –, ob man dann noch wagen würde zu bekennen: „ich glaube an eine Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben?" Ich gestehe, ich würde das Amen darauf nicht wagen, und alle diejenigen mit mir nicht, deren einiger Trost im Leben und im Sterben die erste Frage des Heidelberger Katechismus und Luthers Erklärung des zweiten Artikels ausspricht. Hier ist der Punkt, an dem sich unsere Wege scheiden.

Man sage nicht, das sei erbauliche Rede, durch die eine theologische Frage nicht entschieden werden dürfe. Es ist nicht die Theologie, sondern die Religion derer, „die da anrufen den Namen des HErrn Jesu an ihren und unseren Orten", die hier zur Verhandlung steht, und ich denke, daß D. Harnack selbst dies besser verstehen und

würdigen wird, als die Jugend, die ihn zur Aussprache veranlaßt, und als die Presse, die ihm zujubelt.

Der Unterschied zwischen dem, was Harnack im zweiten Artikel haben möchte und dem, was darin steht, ist dieser: das Bekenntnis handelt von dem, der Gott war und ist und Mensch geworden ist, von dem, der ob er wohl in göttlicher Gestalt war, sich erniedrigt und Knechtsgestalt angenommen. Nach H. soll es handeln von dem, der Mensch war und ist, und Gottmensch geworden ist. Was ist schwerer zu glauben, und was seliger? Einer Antwort bedarf es nicht.

Aber fehlt nicht doch wenigstens etwas, wenigstens ein Wort im Bekenntnis, entweder das Wörtlein „für uns“, oder ein Wort, welches sagt, wie ich es mache, um etwas für mich von dem allen zu haben? Nein! Das Wort „ich glaube“, und der dritte Artikel sagen alles. Einer Beschreibung des Glaubens bedarf es nicht, denn der Glaube richtet sich nach seinem Object. Ja noch mehr: das Object, das was in den 3 Artikeln steht, ermöglicht erst Glauben, wirkt den Glauben, und darum ists an diesem Worte genug. Jede Erweiterung auch nach dieser Seite hin würde bald als unzulänglich empfunden werden und der Sache mehr schaden als nützen. Wer erst glauben gelernt hat, weiß auch aus eigener Erfahrung, warum die Apostel es nicht mit einem anderen Worte haben sagen können, als mit dem Worte glauben. Anweisung und Beschreibung des Glaubens gehören wohl in ein Bekenntnis wie die Augustana und die Apologie, aber nicht in das Taufbekenntnis.

So liegt denn in der That die Sache so, wenn

anders die Gottheit und Gottmenschheit Jesu Christi vom neuen Testament vertreten wird, daß unser Bekenntnis wie kein anderes in großartigster Objectivität die apostolische Verkündigung reproduciert. Jedes nachfolgende Bekenntnis kann, wenn anders die apostolische Verkündigung im Rechte ist, nur den Zweck haben, dieses Bekenntnis gegenüber den Verirrungen einer bestimmten Zeit neu zu bejahen, oder — mit der apostolischen Verkündigung und der bisherigen Kirche Christi zu brechen, welche trotz des tiefgehenden unheilbaren Schismas an diesem Bekenntnis noch ein einigendes Band hat. Dies ist die Bedeutung der Bekenntnisfrage, die H. aufwirft. Denn das Apostolikum ist das einfache runde und rückhaltlose Bekenntnis zur apostolischen Verkündigung.

IV.

Mit einen Notstand, sagt H., haben wir zu rechnen. Wer könnte ihn tiefer empfinden, als ein Lehrer der theologischen Jugend, von dessen Hand die künftigen Diener am Wort gefordert werden? Man sage nicht, daß die Empfindung für diesen Notstand allein auf der Gegenseite klar und tief sei. Ich glaube nicht, daß man ihn rückhaltloser als vorhanden, als schweren Notstand anerkennen kann, als ich es in meiner Schrift über die Befähigung zum geistlichen Amte gethan.

Der Notstand ist vorhanden. Aber dieser Notstand besteht nicht „in der Differenz zwischen den alten Bekenntnissen“, in unserem Falle dem Apostolikum — „und der

geschichtlichen Betrachtung unserer Zeit." Wenigstens wenn er hier läge, so würde gesagt werden müssen, er bestehe in den Anspruch der Evangeliumsverkündigung und des Bekenntnisses, daß etwas geglaubt werden solle, was schlechterdings nicht Ergebnis geschichtlicher Forschung sein könne. Sobald die Sache so formuliert wird, ergiebt sich, daß kein Notstand vorliegt, sondern ein Principienstreit. Denn von der Behauptung können wir nicht lassen, daß die Frage nach der Person Christi nicht durch geschichtliche Forschung entschieden werden könne. Ein Principienkampf aber entsteht überall, wo das Evangelium vertreten wird, und seis auch nur innerhalb der vier Wände eines Hauses. Derselbe kann durch keine Formel beseitigt werden.

Darum liegt der Notstand auch nicht darin, daß „ein gereifter, an dem Verständnis des Evangeliums und an der Geschichte gebildeter Christ Anstoß an mehreren Sätzen des Apostolikums wird nehmen müssen." Allein ich nehme an, daß D. Harnack selbst bedauert, diesen Satz gesprochen und geschrieben und damit im Voraus das Verdict der christlichen Unreife und Unbildung über alle seine Gegner ausgesprochen zu haben. Deshalb gehe ich darauf nicht ein.

Der Notstand liegt darin, daß die Kirche in der Hauptsache, nämlich rücksichtlich des Standes des inneren Lebens, des Glaubenslebens und der auf ihm ruhenden christlichen Erkenntnis, mit einem Wort *rücksichtlich der religiösen Reife* sich mit geringeren Anforderungen an diejenigen begnügen muß, die ihre Diener werden wollen, als z. B. ein Missionshaus, und daß sie doch darum die Forderung der Bekenntnistreue nicht fallen lassen

kann. Sie fordert mit vollem Recht von ihren Dienern akademische Bildung. Die akademische Bildung aber bringt es mit sich, auch bei orthodoxester Besetzung der theologischen Facultäten, daß der Jüngling tief eingetaucht wird in den ganzen Gegensatz, in den sich die moderne Bildung zu dem kirchlichen Bekenntnis von dem lebendigen Gott und von dem Mensch gewordenen Sohne Gottes gesetzt hat. Der orthodoxeste Docent, die orthodoxeste Facultät kann und darf es nicht lassen, selbst in diese Gegensätze hineinzuführen, und daß das wenigstens unsererseits mit Objectivität und mit aller Wahrhaftigkeit geschehe, die dem Gegner gerecht, ja eher allzugerecht, als ungerecht wird, dafür sorgt schon die akademische Jugend selbst. So kann keine Facultät, kein Docent anders, als die Jünglinge, die sich zum Dienst der Kirche erbieten und rüsten, mit heiligstem Ernst vor die entscheidenden Fragen stellen. Die Entscheidung kann ihnen Niemand abnehmen. Dieselbe ist aber nicht wissenschaftlicher, sondern religiöser Art. Gewis kommt viel auf die Persönlichkeit des Lehrers an, um so mehr, als der heilige Geist Gottes, der allein den Glauben wirkt, nur durchs Wort, also durch Menschen ihn wirkt. Von Mensch zu Mensch pflanzt sich die Wahrheit, das Heil, der Glaube fort. Aber es kommt doch nicht alles darauf an.

Je breiter und tiefer der Strom der modernen Bildung flutet, desto ernster und desto schwerer wird die Entscheidung. Sie wird nicht immer rasch gewonnen, nicht einmal dann und dort, wo die Principienfrage klar und scharf gestellt wird. Die klare Stellung der Principienfrage kann nur vor der Frühreife bewahren, und es giebt bekanntlich nicht bloß eine orthodoxe, sondern auch eine

heterodoxe Frühreife, welche sich ganz besonders gern wissenschaftlich geberdet. Ist derjenige, der mit sich noch nicht ins reine gekommen ist, darum zurückzuweisen vom Dienst am Wort und Sacrament?

Ja, wer soweit mit sich ins reine gekommen ist, daß er bekennt, er könne nicht mehr zu dem Herrn Christus beten, muß sich selbst zurückziehen vom Dienste derer, deren ältester Name ist: „die da anrufen den Namen des Herrn Jesu.“ Die Frage darf nicht gestellt werden: bin ich denn nicht mehr ein Christ, ein Glied der Kirche? wie Schrempf sie gestellt hat. Denn man hört damit noch nicht auf ein Christ zu sein, daß man noch oder wieder an den ersten Buchstaben des Glaubens lernt, und auch nicht damit, daß man in der Anfechtung und Versuchung wieder weit, weit zurückgeworfen ist. Gott hat viel Geduld mit seinen Kindern, und mancher Christ wird alt und grau, ehe er weiß, daß er ein Christ ist und sein darf. Das war der Irrtum einer früheren Zeit, daß sie den Christenstand und ein gewisses großes Maaß von Erkenntnis miteinander identificierte und unbarmherzig kein Verständnis hatte für das verborgene Werden und Wachsen sowohl des Glaubens wie erst recht der Erkenntnis. Aber eben darum kann auch nicht jeder, wenn und weil er noch ein Christ ist, sofort auch Diener am Wort werden oder bleiben, erst recht nicht deshalb, weil er Theologe ist. Denn Theologie ist ja bloß *ein* Erfordernis zu diesem Dienst, mehr nicht.

Die Entscheidung liegt zunächst bei der Ehrlichkeit derer selbst, die den Kirchendienst als ihren Lebensberuf begehren. Ihnen ists ins Gewissen zu schieben, und es ist römischer Sauerteig, sich durch Umgestaltung kirchlicher

Ordnung diese Gewissenspflicht abnehmen lassen zu wollen. Aber auch diese Ehrlichkeit ist vielfach vorhanden ohne die Einsicht, ohne Verständnis dessen, wonach eigentlich man sich selbst zu fragen hat, und dies vielleicht am seltensten bei denen, die über ein mehr als durchschnittliches Maaß theologischer Bildung verfügen, — aus nahe liegenden Gründen. Denn die Liebe, nicht das Wissen öffnet allein auch dem Theologen die Augen für die Aufgabe, die seiner wartet. Das Wissen blendet leicht. Gerade in Rücksicht auf diese werden die zum Regiment der Kirche Berufenen nicht juristisch, sondern moralisch zu prüfen haben, ob sie in Hoffnung auf die Zukunft und auf die Hochschule der seelsorgerischen Liebe dem Manne eine Gemeinde anvertrauen können. Es ist eine schmachvolle Beleidigung derer, die im Pfarramte ihre Theologie umlernen müssen, wenn man sie eines sacrificio dell' intelletto beschuldigt wegen ihres Abfalls vielleicht von den Ideen ihrer studentischen Jugend, — eine Beleidigung, deren sich nur der schuldig machen kann, der die Arbeit der Seelsorge und das Bewußtsein der dereinstigen Rechenschaft, die ein Pfarrer für das ihm anvertraute Blut zu geben hat, nicht kennen will. Gestaltet sich die Entwicklung des auf Hoffnung in den Dienst genommenen Mannes anders, als erwartet werden durfte, so erfordert es die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit, ihn nicht, wie geschehen, sich selbst zu überlassen und dem Elend preiszugeben.

Auch hier also kann nur auf moralischem, nicht auf gesetzlichem und rechtlichem Wege geholfen werden. Denn das Recht wird hier zum Unrecht. Dieselben moralischen

Forderungen, die an die Diener der Kirche zu stellen sind, sind an ihre Regierer zu stellen.

Zu den an das Kirchenregiment zu stellenden Anforderungen gehört aber auch, daß es die Gemeinde Gottes schütze in ihrem Recht, das Bekenntnis gewahrt zu sehen, denn die Forderung des kirchlichen Liberalismus, das Bekenntnis den jedesmaligen Majoritäten zu überlassen und darnach zum Amte zu bestellen, ist nicht bloß unausführbar, sondern schließt eine Vergewaltigung derjenigen Minorität ein, welche das nicht bloß historische Recht der Continuität des Glaubens von den Aposteln an für sich hat. So lange die Kirche nicht als Freikirche besteht — und das hat sie nur am Anfang gethan und wieder wird es der Fall sein bei der letzten Generation — so lange wird sie stets bestehen aus sehr verschiedenen Gliedern. Aber gerade darum muß sie das Bekenntnis wahren und darf die Gemeinden, — sogar auch wenn die Majorität nichts dagegen einzuwenden hätte — nicht preisgeben dem hierarchischen Gelüste einer Jugend, welche im Namen der Freiheit und Wissenschaft sie doch im Grunde nur vergewaltigen will. Größere Toleranz kann keine Kirche üben, als die das Bekenntnis festhält. Das Aufgeben des Bekenntnisses ist der entscheidende Schritt zur Despotie der Intoleranz, die dann höchstens noch bedacht sein würde auf Conservierung des einen oder andern Prunkstückes von orthodoxen Pastoren, vielleicht auch Professoren.

Nun aber gar Parallel-Formulare? Sind divergierende Linien parallel? Und wer soll bestimmen, welches Formular? Der Pfarrer? Das wäre eine schlechte Gemeinde, die nicht sagte: ich danke! Oder die Gemeinde-

glieder? Das wäre ein charakterloser Pfarrer, der danach handeln könnte. Parallelformulare in diesem Sinne sind das beste Mittel, die Pfarrer zur Charakterlosigkeit zu erziehen und die Gemeinden zu ruinieren.

Ich kann mir wohl denken, — denn ich rede aus Erfahrung — daß die seelsorgerische Liebe mit dem Taufbekenntnis in schwierige Lagen kommen kann. Aber ich weiß auch, daß die betende Liebe und die brüderliche Handreichung nicht Auswege, sondern den rechten Weg zu den Herzen findet, ohne darum inhaltlich auf das Bekenntnis zu verzichten. Den Weg aber wird auch der gebildetste Theologe nicht finden, auf welchem Niemand verletzt, Jeder befriedigt wird. Denn „wehe euch, wenn euch jedermann wohl redet. Desgleichen thaten ihre Väter den falschen Propheten auch." Das hat die Liebe gesprochen.

Es bleibt nichts übrig, als zu tragen, was zu jeder Zeit ertragen werden muß. In den dunkelsten Zeiten ist es der Glaube, der im Apostolikum seinen Ausdruck findet, gewesen, der die Zukunft der Kirche bewahrt und viele getragen hat, die ihn predigen sollten und doch nicht predigen konnten. Dies wird wohl stets so bleiben. Menschenmacht kann das nicht ändern. Es wäre verhängnisvoll, Gewalt zu brauchen, seis auch nur die Gewalt der Majoritäten. Noch immer ist jede Bekenntnisfrage nur durch Erneuerung des Bekenntnisses entschieden worden. Darauf beruht auch das moralische Recht der Kirche der Reformation. Darum steht auch das Apostolikum im Concordienbuch. Gäben wir es auf, so gäben wir nicht bloß das letzte Einheitsband mit der römischen Kirche, sondern auch unser Recht ihr gegenüber



auf. Denn das Bekenntnis zum apostolischen Wort ist unser Recht. Es kann ja freilich auch anders kommen als bisher, nicht zur Erneuerung, sondern zur Verwerfung des Bekenntnisses. Aber man täusche sich nicht. Damit fallen alle Bekenntnisse, denn das Apostolikum bildet ihrer aller Grundstock. Die Folge aber wird dann nur sein die Neubildung einer — vielleicht sehr geringen — Sonderkirche, deren Trost jedoch das Wort ihres Herrn ist: „Du hast eine kleine Kraft und hast mein Wort behalten und meinen Namen nicht verleugnet. Aber dieweil du hast behalten das Wort meiner Geduld, will ich dich auch behalten vor der Stunde der Versuchung, die kommen wird über den ganzen Weltkreis, zu versuchen, die auf Erden wohnen. Siehe ich komme bald. Halte was du hast, daß Niemand deine Krone nehme." Offb. 3, 8. 10. 11.

D. Harnack ist sich der Tragweite seiner Worte an die Studierenden nicht bewußt gewesen. Dies aber ist die Tragweite. Er mußte erwarten, daß diejenigen, denen der HErr seine Gemeinde anvertraut hat, gegen ihn protestieren würden. Es stünde übel um die evangelische Kirche, wenn sein offenes Wort kein Widerwort gefunden hätte. Dabei wird er manches Wort auch dem Verfasser dieser Schrift nachsehen müssen, das vielleicht besser und richtiger anders hätte gesagt werden können.



Druck von J. Windolff in Berlin.